Biblische Zeitfragen
Ein Broschürenzyklus – gemeinverständlich erörtert
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr

Der Bibl. Zeitfragen **Zwölfte Folge** herausgegeben von

Dr. P. Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
in Nymwegen

Heft 7

Dr. Fr. W. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Breslau

Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.)

Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung

Von

Dr. J. Geiselmann
Privatdozent an der Universität Tübingen

Münster i. W. 1927
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u. neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 7

Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.)

Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung

Von

Dr. J. Geiselmann
Privatdozent an der Universität Tübingen

Münster i. W. 1927
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR

Monasterii, die 29. Octobris 1927.

Nr. 6429.

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorwort.

Die vorliegende Studie will das biblische Problem des petrinischen Primates nicht nach allen seinen Seiten hin behandeln. Dazu hätte es einer eingehenden Behandlung der Stelle im Lichte der eschatologischen Auffassung des Lebens Jesu bedurft; auch wäre die religionsgeschichtliche Seite der Frage nicht zu umgehen gewesen. Sie will vielmehr den petrinischen Primat als biblische Zeitfrage behandeln und hat demnach nur die gegenwärtig ventilierten Fragen im Auge. Das Interesse an der Herrnverheißung Matth. 16, 17 ff. ist ja gerade in der Gegenwartstheologie ein sehr reges und hat nicht wenige neue Gesichtspunkte und Lösungen gebracht. Zu ihnen in allgemein verständlicher Form vom Standpunkt der katholischen Glaubenswissenschaft aus Stellung zu nehmen, dürfte daher nicht überflüssig sein. Die Arbeit war abgeschlossen im März 1926. Die inzwischen erschienene treffliche Schrift von K. L. Schmidt über die Kirche des Urchristentums (in Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927) habe ich nur mehr in Anmerkungen erwähnen können.

Tübingen, im September 1927.

Dr. Geiselmann.

I.

Man wird nicht sagen können, daß das Interesse an der Herrnverheißung (Matth. 16, 17 ff.) abgeflaut wäre, seitdem zum letzten Male in den Biblischen Zeitfragen zu ihr Stellung genommen wurde[1]. Im Gegenteil, es ist lebendiger denn je. Doch entspringt die augenblickliche Anteilnahme am Primate, das Für und das Wider ihn, einer wesentlich geänderten Gesamteinstellung. Während vor 15 Jahren die Verteidiger der Vorzugsstellung des Fürstapostels gegenüber dem umfassenden Angriff der modernistischen Theologie sowohl die geschichtliche Tatsache des petrinischen Primates (Adam, C. Kneller)[2] als auch seine Stiftung durch den historischen Jesus (Tillmann, Dausch) darzulegen hatten, während es damals galt, die Idee des Evolutionismus als methodisches Prinzip von der Erforschung des Primates abzuwehren, eine Idee, die man in die Formel kleiden zu können glaubte: verkündet wurde von Jesus das (eschatologische) Himmelreich[2a], gekommen ist die Kirche (Loisy), sind nunmehr alle diese Gedanken nur eine Linie und nicht einmal die vordringlichste im ganzen Bilde des gegenwärtigen Streites um den petrinischen Primat.

Wir erleben ja augenblicklich, und zwar sowohl innerhalb des Katholizismus[3] wie auch innerhalb des Protestantismus[4], eine gänzliche Umstellung in der Bewertung des Kirchlichen überhaupt und der Kirche im besonderen. Zwar konnte im Katholizismus der Glaube an die Kirche nie verlorengehen, ja der Katholizismus war es so recht eigentlich, der inmitten eines fast ausschließlich herrschenden religiösen Individualismus zäh an dem Dogma der una ecclesia festhielt. Aber der Zeitgeister sich ganz zu erwehren, ist eine über Menschenkraft

[1] P. Dausch, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu (Bibl. Zeitfr. IV, 2), Münster 1911. Vgl. auch Fr. Tillmann, Jesus und das Papsttum, Köln 1910.

[2] Adam, Tübinger Theol. Quartalschr. XCIV (1912) S. 99 ff., 203 ff. C. Kneller, Zeitschr. kath. Theol. XXXV (1911) S. 253 ff., 674 ff., XXXVI (1912) S. 280 ff.

[2a] J. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Augsburg 1910.

[3] K. Adam, Das Wesen des Katholizismus[2], Düsseldorf 1925.

[4] K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums[2], Leipzig 1925.

gehende Aufgabe. Und so war denn die Folge die, daß die Kirche und der Glaube an die ecclesia zwar im katholischen Dogma lebendig blieb, aber bei dem herrschenden religiösen Individualismus überhaupt keine oder zum mindesten keine durchschlagenden psychischen Anknüpfungspunkte finden konnte[5]. Man nahm das Glaubensgut der Kirche hin, insoweit es individuelle Erlebniswerte bot. Der Durchblick zu der wesenhaften Verkettung jeder einzelnen Glaubenswahrheit mit der Kirche mangelte fast gänzlich. Der Hinwendung vom Subjekt zum Objekt, die wir in dem neuen philosophischen Objektivismus erleben (sowohl bei der an Aristoteles und Thomas sich orientierenden Neuscholastik wie auch bei der von Kant herkommenden modernen Philosophie unter Führung von Husserl und M. Scheler), ging nun aber parallel eine solche vom Individuum zur Gemeinschaft[6]. Diese geistesgeschichtliche Umgruppierung machte auch die Welt der Religion mit[7]. Damit war aber zum mindesten die psychische Grundlage für das Verständnis der soziologischen Seite an der Religion überhaupt und ihrer besonderen Gestaltung in der Kirche innerhalb des Christentums geschaffen. So konnte denn auch dort, wo bisher der religiöse Individualismus fast ausschließlich herrschte, die Kirche und näherhin die Schriftwahrheit von der vorzüglichen Bedeutung des Petrus für die Kirche (Matth. 16, 17 ff.) auf erneutes Verständnis irgendwie rechnen[8].

Dazu kommt aber, daß wir nicht bloß da und dort eine Neubewertung des Kirchlichen überhaupt erleben, sondern daß wir in der Christenheit insgesamt deutlich ein Bestreben wahrnehmen, aus den verengenden und beengenden Schranken des Konfessionellen heraus zu

[5] Adam, Wesen des Katholizismus, S. 7 f. R. H. Wallau, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus, Berlin 1925, S. 17.

[6] Fr. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst[2], München 1925, S. 7 ff.

[7] Damit will freilich nicht gesagt sein, daß nun diese neue Geistesrichtung beherrschend oder gar alleinherrschend wäre. Die dogmen-, bekenntnis- und kirchenfreie Form des Christentums ist nicht minder auch jetzt noch lebendig, ja wachsend zugkräftig.

Vgl. P. Simon, Kirche und Konfession, in: Hochland XXIII (1926) S. 645.

[8] F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus (Theol. Studien u. Kritiken, XCIV [1922] S. 96 ff.). Derselbe, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem, Festgabe für Karl Müller, Tübingen 1922, S. 322 ff. Derselbe, Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 143 ff. K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums, Leipzig[2] 1925.

einer übergreifenden Einheit zu kommen oder sie wenigstens im Bewußtsein (durch die ökumenische Gesinnung) zu schaffen. Das aber führte dazu, daß nicht bloß die Idee der Kirche im allgemeinen, sondern tieferhin die Idee der einen die ganze Christenheit umspannenden Kirche lebendig ins Bewußtsein des östlichen wie des westlichen Christentums trat.

So war es unumgänglich, daß man gerade bei dem Problem der Einigung bezw. Wiedervereinigung auch die Möglichkeit der Einheit durch den im römischen Pontifex weiterlebenden petrinischen Primat ins Auge faßte. Während nun die außerhalb der katholischen Kirche Stehenden durchgängig das subesse Romano Pontifici ablehnen[9], finden wir gerade bei dem Problem der Wiedervereinigung innerhalb der katholischen Kirche selbst den petrinischen Primat in einer neuen Beleuchtung und Bewertung. So nimmt die Encyclica Ecclesiam Dei (1. XII. 1923), in der sich Pius XI. zur Frage der Wiedervereinigung autoritativ äußert, in der Behandlung dieser Frage ihren Ausgangspunkt gerade vom petrinischen Primat her als „dem dauernden Prinzip und dem sichtbaren Fundament der Einheit" (tamquam perpetuo unitatis principio ac visibili fundamento; siehe Acta Apost. Sed. XV [1923] S. 573 f.), einer Einheit, die näherhin als eine die ganze Menschheit umfassende, ökumenische bestimmt wird (ebd. 573)[10].

II.

Das ist etwa die geistesgeschichtliche Situation, aus der heraus das Für und das Wider den petrinischen Primat in der gegenwärtigen Stunde entspringt. Wenn wir einen kurzen problemgeschichtlichen Überblick geben sollen über die verschiedenen Lösungsversuche der gegenwärtigen Theologie, die den Primat des Papstes in Matth. 16, 17 ff. nicht begründet sehen, so können wir zusammenfassend sagen: Die gegenwärtige liberale und konservative protestantische Theologie findet in der klassischen Primatsstelle (Matth. 16, 17 ff.) eine Frage der Echtheit und eine Frage der Deutung gegeben.

Man sieht in Matth. 16, 17 ff. überhaupt (so W. Soltau)[11] oder zum wenigsten in dem Satze vom Kirchenbau (Matth. 16, 18b) einen im zweiten Jahrhundert in der römischen Kirche erfolgten Einschub in

[9] Söderblom, Die Aufgabe der Kirche (Eiche VII [1919] S. 133 f.).

[10] Dieselbe Stellung finden wir bei M. d'Herbigny, Die Einheit in Christus (Ähren aus der Garbe, Jahrbuch des Matthias Grünewald Verlags, Mainz 1926, S. 160 ff.).

[11] Wann ist Matth. 16, 17—19 eingeschoben? Theol. Studien u. Kritiken XXXIX (1916) S. 233 ff.

das ursprüngliche Herrnwort (so A. Harnack)[12]. Man erachtet ferner Matth. 16, 17 ff. zwar als ursprünglich vom Verfasser des Matthäusevangeliums geschrieben, sieht in der Primatverheißung aber nicht Worte des historischen Jesus, vielmehr ein Erzeugnis der vom Ostererlebnis erweckten Urgemeinde (Gemeindetheologie, so Bultmann)[13] oder aber den Niederschlag der im Urchristentum vorhandenen antipaulinischen Kephaspartei (Heiler)[14] bzw. der Auseinandersetzung des Christentums mit der hellenistischen religiösen Umwelt (Köhler, Dell)[15]. Anderseits anerkennt man zwar Matth. 16, 17 ff. als Worte des historischen Jesus[16], glaubt aber, daß sie nicht im Sinne einer dauernden in der Kirche stets fortlebenden Institution zu fassen seien, daß sie vielmehr als etwas Einmaliges nur in der Person Petri wirklich Gewordenes und fernerhin nicht Wiederholbares (Heim und K. L. Schmidt)[17] von Jesus gemeint waren, daß sie nicht etwas Amtliches, sondern individuell und persönlich Charismatisches aussagen, das den Vorzug des Petrus ausmachte (F. Kattenbusch)[18]. Dazu kommt, daß man die ganze altkirchliche Tradition dafür glaubt aufrufen zu können, daß die Deutung von Matth. 16, 17 ff. im Sinne des Amtsprimates in Unrecht sei (Heiler)[19].

Damit ist auch schon die uns gestellte Aufgabe umrissen. Wir haben nachzuweisen: Die in Matth. 16, 17 ff. berichteten Worte sind *nicht Einschub*, weder insgesamt noch auch bloß teilweise; es sind *Worte des historischen Jesus* und nicht Gemeindetheologie; diese Worte meinen ferner nicht bloß etwas, was nur dem Petrus einmal und persönlich gilt, vielmehr *eine in der Kirche fortdauernde Institution*; einer solchen Deutung ist endlich die *altkirchliche Tradition* nicht zuwider.

III.

Die Primatstelle Matth. 16, 17 ff. ist nicht ein im zweiten Jahrhundert erst (etwa in der römischen Kirche) erfolgter Einschub. Dagegen spricht ihr eigenartiger *sprachlicher* Charakter, der auch in der

[12] Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Matth. 16, 17 f.): Abhandlungen der Preuß. Akademie der Wiss. 1918, S. 637 ff.

[13] Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu u. das Petrusbekenntnis (Zeitschr. für ntl. Wissenschaft XIX (1919/20) S. 165 ff.

[14] *Heiler*, Katholizismus, S. 42.

[15] W. *Köhler*, Die Schlüssel des Petrus (Archiv für Religionswiss. VIII [1905] 214 ff.). *Dell*, Zeitschr. f. neut. Wissensch. XV [1914] 1 ff., XVII [1916] 27 ff.).

[16] O. *Immisch* (Zeitschr. f. neut. Wissensch. XVII [1916] 18 ff.).

[17] *Heim*, Das Wesen des evangelischen Christentums, S. 29. K. L. *Schmidt*, Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927), S. 300.

[18] F. *Kattenbusch* (s. oben 2). [19] Katholizismus, S. 42.

jetzigen griechischen Gestalt noch deutlich das aramäische Idiom verrät. „Es gibt nicht viele längere Stücke in den Evangelien, aus denen die aramäische Grundlage nach Gedanken und Form so sicher durchschimmert, wie aus dieser streng geschlossenen Perikope." So gesteht selbst Harnack [20]. Und Bultmann meint: „Ich sehe nicht, daß irgendwo anders die Bedingungen ihrer Entstehung gegeben wären, als in der Urgemeinde zu Jerusalem" [21].

In der Tat aramäisch empfunden ist die Einleitungsformel: „Selig bist du" (Matth. 16, 17). Sie ist nichts anderes als die Übersetzung der bekannten semitischen Heilsformel (hebr. אשרי) [22]. Die Anrede: Simon Bar-Jona ist schwerlich original griechisch, sondern verrät nicht minder die ursprünglich aramäische Konzeption [23]. Die Wendung „Fleisch und Blut" ist nicht etwa Entlehnung aus Gal. 1, 16; Joh. 6, 54 f., sondern ein ganz geläufiger Semitismus [24]. Ferner ist das Wortspiel Matth. 16, 18 (*Πέτρος*: *πέτρα*) schwerlich in griechischer Sprache konzipiert [25]. In einem original griechischen Wortspiel wäre der Genuswechsel (*Πέτρος*: *πέτρα*) vermieden worden. Wenn er sich jetzt trotzdem vorfindet, so ist das nur so zu erklären, daß der griechische Übersetzer durch die im Griechischen bereits geläufige Bezeichnung des Simon Bar Jona mit „Petrus" gebunden war [26], anderseits das spezielle griechische Wort für Fels (*πέτρα*) wählen mußte, um den Sinn nicht zu verwischen. Wenn schließlich auch die „Hadespforten" zunächst auf griechische Herkunft schließen ließen, so sind doch die „Tore der Unter-

[20] A. a. O., S. 649. Vgl. auch Heiler, Katholizismus, S. 39. Adam, Das Wesen des Katholizismus, S. 77.

[21] A. a. O., S. 170.

[22] Die griechische Heilsformel (*μακάριος εἶ*) findet sich in griechischen Markarismen äußerst selten; vgl. H. L. Dirichlet, De veterum macarismis, Relig.-geschichtl. Versuche und Vorarbeiten XIV (1914) S. 15, 3; 26; 42, 1.

[23] Man vergleiche dazu die aus dem griechischen Idiom heraus entstandene Formulierung Joh. 1, 42 (*Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου*) bzw. Joh. 21, 15 (*Σίμων Ἰωάννου*).

[24] Lagrange, Évangile selon St. Matthieu², Paris 1923, S. 323. [25] Bultmann, S. 170.

[26] Petros ist eine ganz neue Namensform im Griechischen (Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus. Sitzungsber. der preuß. Akademie d. W. 1921, S. 922). Diese neue Namensbildung erklärt sich wohl am besten dadurch, daß eine entsprechende Bezeichnung im Griechischen für eine bereits vorhandene Benennung des Simon Bar Jona fehlte. Die Neubildung „geschah in der Absicht, um auch den nur griechisch Redenden aus ihrer Sprache heraus verständlich zu machen, welche Bedeutung diesem Manne zukam. Dadurch erscheint gesichert, daß Matth. 16, 18 bereits der Urgemeinde angehört" (Holl, S. 922).

welt" weder dem Gedanken noch der Form nach der aramäischen und speziell der biblischen Kulturwelt fremd (Is. 38, 10; Weish. 16, 13 LXX; Jesus Sirach 51, 9; 1 Kö. 2, 6; 3 Makk. 5, 51. Vgl. auch Ps. Salom. 16, 2)[27]. Ferner wenn die „Schlüssel" überhaupt in der hellenischen wie orientalischen Kulturwelt eine große Rolle spielen, und die „Himmelsschlüssel" im besonderen dort eine bekannte Erscheinung sind[28], so ist das Schlüsselbild doch auch der jüdischen Vorstellungswelt ebenso geläufig[29]. Dazu kommt, daß es durch die nähere Bestimmung „Schlüssel des Himmelreiches" (v. 19) deutlich die Herkunft aus der spätjüdischen (apokalyptischen) religiösen Vorstellungswelt verrät. Nicht minder ist zwar das „Binden und Lösen" (v. 19) auch in der hellenistischen Welt ein geläufiger Terminus[30], aber anderseits trägt es durch die nähere Bestimmung vermittelst des Gegensatzpaares Erde : Himmel semitisches Gepräge[31].

Wir können noch einen Schritt weiter gehen. Die Perikope trägt ja nicht bloß aramäisch-semitischen Charakter im allgemeinen, sondern verrät auch näherhin ganz die Sprachart des Matthäus. W. Soltau, der den ganzen Abschnitt (Matth. 16, 17—19) für einen Einschub erklärt, muß trotzdem zugeben, daß an dieser Stelle vielerlei dem Text des kanonischen Matthäus „nachgebildet" sei[32].

Zu Matth. 16, 17 (Selig bist du) vgl. man Matth. 5, 1 ff. (Selig sind usw.). Matth. 16, 19 (binden und lösen) deckt sich formal mit Matth. 18, 18. Matth. 16, 19 b (Vater in den Himmeln) ist spezifisch matthäisch[33], ebenso die Formel „das Himmelreich". Matthäus ist der einzige neutestamentliche Schriftsteller, der diesen Ausdruck bringt, ja fast ausschließlich bevorzugt[34].

Aber auch die Ansicht Harnacks[35], daß wenigstens der Satz: „Und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (18 b) ein späterer Ein-

[27] Siehe Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch I (München 1922) S. 736_4.

[28] W. Köhler, Der Schlüssel des Petrus, Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) S. 214 ff. K. Adam, Zum außerkanonischen u. kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen. Tüb. Theol. Quartalschr. XCVI (1914) S. 49 ff. u. 161 ff.

[29] Is. 22, 22 (Schlüssel des Hauses David; vgl. Apk. 3, 7); Apk. 1, 19 (Christus hat die Schlüssel des Todes und des Hades).

[30] Adam, a. a. O., S. 161 ff. [31] Bultmann, S. 171.

[32] Theol. Studien u. Kritik (1916) S. 234.

[33] Vgl. Matth. 5, 16; 5, 45. 48; 6, 1. 9. 14. 26. 32; 7, 11 ff.

[34] Adam, a. a. O., S. 186 u. 191.

[35] Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Matth. 16, 17 f.) [Sitz.-Berichte der preuß. Akadem. der Wissenschaft. phil.-histor. Klasse XXXII (1918) S. 637 ff.].

schub sei, ist nicht haltbar und beruht auf Voraussetzungen, die einer genaueren Untersuchung nicht standhalten [36].

Gegenüber W. Soltau hält Harnack fest an der Echtheit von Matth. 16, 17 ff.: Die Seligpreisung des Simon, die Behauptung, daß er seinen Messiasglauben nicht Fleisch und Blut verdanke, sondern dem Vater im Himmel, die Namengebung und die Übertragung der Schlüssel — dies alles trägt den Stempel der Ursprünglichkeit (a. a. O. S. 654). Nur der Satz vom Kirchenbau will ihm ein Einschub sein. Ursprünglich, so meint er, sei von dem Bauen einer ecclesia auf den Felsen nicht die Rede gewesen und auch nicht davon, daß die Pforten der Unterwelt sie nicht überwinden werden. Nicht von der Kirche, sondern von Petrus selbst sei dies ausgesagt gewesen. Der ursprüngliche Wortlaut sei gewesen: Ich sage dir, du bist Petrus, und die Pforten der Unterwelt werden dich nicht überwältigen (d. h. du wirst nicht sterben). Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben.

Harnack macht dafür innere und äußere Gründe geltend. Er glaubt, selbst der heutige Text verrate noch deutlich, daß ursprünglich etwas von einer Person ausgesagt gewesen sein müsse. Denn das „Überwältigtwerden durch die Pforten des Hades" sei gleichbedeutend mit Sterben. Das könne aber doch nur von einer Person ausgesagt werden (S. 640). Dies sei aber an unserer Stelle nur auf Petrus beziehbar. Daß eine solche Zusage, Petrus werde nicht sterben, bis das messianische Reich anhebe, aus dem Munde Jesu durchaus verständlich sei, dafür zeuge Matth. 16, 28: Wahrlich ich sage euch, unter den Anwesenden sind einige, die den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche, und die Zusage an Johannes, daß er nicht sterben werde (Joh. 21, 22). Diese ursprüngliche Textgestalt, die sich aus inneren Gründen nahelege, könne nun tatsächlich (so meint Harnack) durch die Evangelienharmonie des Tatian belegt werden. Denn Ephräm führe in seinem Kommentar zu dieser Evangelienharmonie (offenbar als Zitat) die Worte an: Beatus es Simon . . . tu es Kepha . . . et portae inferi te non vincent (S. 641); ein zweites Mal in seiner Erklärung von Is. 54, 17: Vectes inferni non praevalebunt adversus te.

Was nun die innern Gründe anlangt, so ist die Voraussetzung, von der Harnack ausgeht, daß nämlich der Ausdruck überwältigt werden durch die Pforten des Hades nur im Sinn von Sterben (Hades = Ort

[36] J. Sickenberger, Eine neue Deutung der Primatstelle (Mt. 16, 18), Theol. Revue XIX (1920) 1 ff. Seb. Euringer, Der locus classicus des Primates (Mt. 16, 18) u. der Diatessarontext des hl. Ephräm, Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur (Festgabe für Alb. Ehrhard), Bonn 1922, S. 141 ff.

der Toten überhaupt) gemeint sein könne, durchaus nicht sicher. Er kann diesen Sinn haben. Aber ebenso sicher ist, daß er namentlich im Bereich der spätjüdischen Überlieferung und vor allem in der Vorstellungswelt Jesu, einen engeren Sinn hat, nicht den Sinn von „Ort der Toten" überhaupt. Mehr und mehr verengert sich im Spätjudentum die Bedeutung von Scheol von „Aufenthaltsort aller Toten" zu „Ort der Finsternis und der Verwerfung" und zwar im gleichen Verhältnis wie die Idee eines glückseligen Lebens bei Gott Raum gewinnt [37]. Wir wissen ferner, daß im rabbinischen Schrifttum sowohl der Ausdruck Scheol als auch Gehinnom den (zwischen- bezw. endzeitlichen) Strafort der Gottlosen bezeichnet [38]. Daß aber Hades auch innerhalb der synoptischen Überlieferung den Sinn von Ort der Verwerfung haben kann, dafür ist untrüglicher Zeuge Luk. 16, 23: Im Hades ist der Reiche in Qualen [39].

Aber selbst wenn in Matth. 16, 17 der Sinn wäre: nicht überwältigt werden vom Tode, so sieht man nicht ein, warum das von der ecclesia nicht ausgesagt werden könnte. Der Ausdruck bleibt ein Bild und dieses Bild kann nicht bloß von Personen, sondern auch von Dingen verwendet werden. Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O.: „Daß die Pforten der Unterwelt keine Gewalt über die Gemeinde Jesu haben werden, sagt, daß diese von ewiger Dauer sein wird" [40].

Aber auch die Evangelienharmonie des Tatian, so wie sie Ephräm für seinen Kommentar vor sich liegen hat, kann nicht als Zeuge für diese Lesart angerufen werden. Die Möglichkeit, daß Ephräm einerseits die Version des Tatian (die nur von dem Petrus das Nichtsterben aussage), anderseits das Evangelium der Getrennten vor sich gehabt habe (aus der er den Satz vom Kirchenbau gekannt habe) muß ausgeschaltet werden, weil eine eingehende Untersuchung über den Evangelientext des Ephräm in seinem Kommentar zum Diatessaron dartut, daß Ephräm keinen anderen Evangelientext benutzt und näher gekannt hat, als die Evangelienharmonie des Tatian [41].

[37] Ps. Salom. 14, 6: Deswegen ist ihr Erbe der Hades und Finsternis und Verderben (vgl. 15, 11). Besonders deutlich 16, 2: nahe an den Hadestoren mit dem Sünder. Jubil. 7, 29: Sie werden gehen in die Scheol und hinabsteigen an den Ort der Verdammung. Philo nennt die Scheol sogar Tartarus: Der Schuldige wird hinabgeführt zum Tartarus und in tiefer Finsternis festgehalten (De execr. 6); vgl. auch 2 Petr. 2, 4. (Bousset, Relig. d. Jud. [2], S. 286.)

[38] Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., S. 736 $_4$.

[39] Lagrange, L'Évangile selon St. Matth., S. 325 f.

[40] Vgl. auch E. A. Kneller, Zeitschr. f. kath. Theol. XLIV (1920) S. 164 f.

[41] J. Schäfers, Evangelienzitate in Ephräm der Syrers Kommentar zu den Paulinen, Freiburg 1917. J. Sickenberger, Theol. Revue XIX (1920) S. 3. E. Preuschen, Theol. Literaturzeitung XLIX S. 31. S. Euringer, S. 160. Nach S. Euringer verrät

Wir werden darum von vornherein sagen müssen, daß Ephräm mit seinem Kommentar nichts anderes tun wollte, als eine Erklärung zu der Evangelienharmonie Tatians zu schreiben. Dabei machen wir die Beobachtung, daß sich der Schriftsteller nicht streng an die Reihenfolge des Schrifttextes hält, sondern sich Umgruppierungen erlaubt. So bei der Empfängnis Christi, dem Ährenpflücken der Jünger, bei Lazarus (Euringer, S. 155 A. 1). Eine solche haben wir unzweifelhaft auch bei der Erklärung der Perikope Matth. 16, 13 ff. Vers 7 sagt Ephräm nur: Es heißt: „Heil sei dir Simon" und „Die Tore der Unterwelt werden dich nicht überwältigen", und erst Vers 16 holt er nach: „Du bist ein Fels". Zwischen diesen beiden Versen aber steht in Vers 12 der Gedanke vom Kirchenbau: „Und als er seine Kirche baute, da wurde ein Turm gebaut, dessen Grundlagen für alles, was auf dieselbe gebaut werden soll, hinreichend sind." Diesen aber erläutert Ephräm durch weitere Beispiele von „Bauen" (V. 8—15), während er in V. 23 ohne weitere Erklärung Petrus in engstem Zusammenhang mit der Kirche bringt, da er ihn „Haupt der Kirche" nennt. Mit dieser breiten Darlegung des Kirchenbaus einerseits will aber offenbar Ephräm etwas erklären, was im Diatessaron Tatians zu erklären war. Und wenn Petrus anderseits ohne alle Erklärung „Haupt der Kirche" genannt wird, so muß den (an das Diatessaron Tatians gewöhnten) Zuhörern doch eine Situation aus dem Evangelium bekannt gewesen sein, die diese Benennung ohne weiteres verständlich machte. Somit können wir schließen, daß das Diatessaron, so wie es Ephräm vorlag, den Satz vom Kirchenbau aufwies[42].

Gestützt wird dieser Schluß dadurch, daß der Perser Aphraates in seinen um 336—345 verfaßten Homilien, denen ebenfalls Tatians Diatessaron zugrunde liegt, zweimal auf Petrus als Felsen und Fundament der Kirche anspielt und die Kenntnis von der auf den Felsen gegründeten Kirche (Matth. 16, 17 f.) bei seinen an Tatians Diatessaron gewöhnten Zuhörern offenbar voraussetzt[43], während die zweite von Harnack angezogene Stelle (Kommentar zu Is. 54, 17)[44] in Wegfall kommen muß, weil die Stelle nicht von Petrus, sondern von Sion etwas aussagt, dagegen zwei andere auf Ephräm zurückgehende Scholien die Hadesriegel auf die Kirche beziehen[45].

Ephräm zwar in den übrigen Schriften eine gewisse Kenntnis der getrennten Evangelien, hat aber davon einen sehr geringen Gebrauch gemacht (S. 161 u. 168 f.).

[42] S. Euringer, S. 154 ff. J. Sickenberger, S. 2.

[43] Demonstrat. VII[a] de paenitent. § 15; Demonstrat. 23 de acino. (Euringer, S. 160 f.).

[44] Keine Waffe, die gegen dich (Sion) bereitet wird, wird zum Ziele gelangen, das will besagen: Das Vorhaben keines Reiches, das gegen dich auftritt, wird zum Ziele gelangen; denn „die Riegel der Unterwelt werden dich (kem!!) nicht überwältigen". Im Syrischen ist die Beziehung des Dich auf Sion eindeutig, weil für „Dich" das Femininsuffix verwendet ist. S. Euringer, S. 171 und 173. J. Sickenberger, S. 3.

[45] Ganz eindeutig haben die beiden Scholien zu Is. 62, 2 und Ezechiel 1, 8. 9 den Text, wie ihn das heutige Matthäusevangelium hat. Kommentar zu Is. 62, 2: „Und du Sion wirst mit einem neuen Namen ge-

Wenn wir endlich das Schicksal der Primatstelle in der altkirchlichen Exegese verfolgen, so erscheint sowohl die Ansicht Harnacks vom Einschub durch die römische Kirche als sehr unwahrscheinlich (da das Interesse an Matth. 16, 13 ff. anfänglich nicht so fast ein ekklesiologisches, als vielmehr ein christologisches war), als auch die Ansicht Heilers nicht gerechtfertigt, der einen Gegensatz zwischen altkirchlicher und heutiger katholischer Exegese feststellen möchte.

Das Bild der Exegese von Matth. 16, 13 ff. in der griechischen Theologie ist ein sehr buntfarbiges. Der Platonismus griechischer Bibeltheologie führte dazu, in Petrus den Typus zu sehen und zwar der Apostel bzw. der Vorsteher der Kirche überhaupt[46] oder von allen Gläubigen schlechthin[47]. Ihr ausgesprochen christologisches Interesse sah in Matth. 16, 13—19 vor allem die christologische Seite. Sie erklären die Primatstelle vielfach im Lichte von 1 Kor. 10, 4: der Fels aber war Christus[48]. Der Bestand der Kirche wird ihnen so zum Beweis der Gottheit, näherhin der Wahrhaftigkeit, Allwissenheit und Treue des Herrn[49]. Anderseits kann, wie bei Epiphanius, die Stelle doch auch im Sinne des Primates gedeutet werden. Petrus ist Haupt der Apostel. Unbesiegt in allen Kämpfen mit Häresien und Häresiarchen, ist in ihm der Glaube gegründet, in ihm, der des Himmelreiches Schlüssel empfing[50]. Wir können so viel sagen: trotz ihres Platonismus, trotz ihrer christologischen Einstellung kam die griechische Theologie doch

---

nannt werden", nämlich heilige Kirche, „den der Mund des Herrn beilegen wird", wie es heißt: „Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Riegel der Unterwelt werden sie nicht überwältigen." Kommentar zu Ezechiel 1, 8. 9: „Eine Menschenhand war unter ihren Flügeln", d. h. seine (Christi) Rechte trägt das Fundament der Kirche . . . „Und gegenüber ihren Angesichten gingen sie", d. h. vor seinem Angesichte ist die Kirche und die Riegel der Unterwelt überwältigen sie nicht" (S. Euringer, S. 171).

[46] Origenes in Matth. 12, 11; Theodoret in Ezechiel 43, 16; vgl. Oratio 17 des armenischen Mönches Mesrop († 441).

[47] So vor allem Origenes in Matth. 12, 10 f., 12, 14 (vgl. auch Chrysostomus homil. 54).

[48] Origenes Caten. zu Joh. 1, 42: Petrus ist so genannt nach dem Felsen Christus (1 Cor. 10, 4). Eusebius, Kommentar zu Psalm 17, 15 ff. Theodoret von Cyrus ep. 146.

[49] Athanasius, in psalm. 47, 9; Eusebius, Auf Konstantin usw. cp. 17, 8, Syrische Theophanie III 27, IV 11, Praepar. evangel. XV 3. Ps. Athanas. serm. contra omnes haeres. n. 12. Ps. Chrysostom. serm. 1 (auf Pfingsten). Chrysostom. Traktat gegen die Juden u. Griechen usw. cp. 12, cp. 15; in seinem Reden gegen die Juden V 2. Isidor von Pelusium, Epistol l. III 5.

[50] Ankyr. 9, 5.

nicht so weit in ihrer Erklärung von Matth. 16, 13 ff., daß sie die Exegese im Sinne der Primatverheißung ausgeschlossen hätte.

Das zeigt uns auch das Schicksal der Matthäusstelle in der abendländischen Theologie des Altertums. Bei den von der griechischen Theologie inspirierten Vätern kehren all die Gedanken der östlichen Gottesgelehrtheit wieder. Auch ihnen ist der Glaube des Petrus der Fels der Kirche, so für Hilarius[51], Ambrosius[52], Augustin[53], Johannes Cassian[54]. Auch sie sehen in Christus den Felsen, auf den die Kirche gegründet sei[55], bezw. in den Aposteln insgesamt[56].

Daneben glauben sie aber doch in Matth. 16, 17 ff. dem Petrus eine reale Bedeutung für den Bestand der Kirche zugesprochen, sei es, daß sie in ihm den Repräsentanten der Kirche sehen[57], oder den Ursprung der kirchlichen Einheit[58], bis schließlich die Bischöfe der römischen Kirche in ihrem apostolischen Stuhle den Felsen sehen, auf den Christus die Gesamtkirche gegründet hat[59].

Damit dürfte die Annahme von einem späteren Einschub des Kirchenbaus und die Beziehung der Hadespforten auf Petrus selbst sehr unwahrscheinlich sein[60]. Wir werden vielmehr sagen müssen, nichts spricht dagegen und alles dafür, daß der Text des heutigen Matthäusevangeliums (Matth. 16, 17 ff.) schon ursprünglich und immer so gelautet hat[61].

---

[51] De trinit. VI 36. 37. [52] in Luk. VI 99.

[53] Serm. 232, 3; in ep. Joh. tr. X 1.

[54] De incarnat III 14.

[55] So besonders Augustin, serm. 76, 1. 2; serm. 270, 3; in Joann. tract. 124, 5; serm. 244, 1; serm. 358, 5; Retract. I 21; in Evang. Luc. VI 96, ep. 39; Rufin von Aquileia, in psalm. 60, 1; 26, 6; Paulin von Nola ep. 23, 43.

[56] Cyprian, De unitate c. 4, ep. 33, 1; Ambrosius ps. 38; Hieronymus; in Amos c. 6; contr. Jovin l. I in ps. 86; Augustin serm. 296, 5; Rufin von Aquileia, in ps. 67, 2.

[57] Tertullian, De praescript. c. 22; Scorp. c. 10.

[58] Cyprian, De unit. c. 4; vgl. Optat. von Mileve, c. Parmen II 2; 4, 13.

[59] Siricius, († 385) ep. I 3; Bonifatius, ep. 15, 1; Zosimus ep. 12, 1.

[60] Euringer, S. 179.

[61] Von Interpolation will auch Bultmann nichts wissen (Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, Zeitschr. f. neut. Wissensch. XIX [1919] S. 165 f.). An der Geschichtlichkeit des Wortes Jesu Matth 16, 17 ff. hält ebenso (bei im übrigen eschatologischer Deutung) Albert Schweitzer fest. Von einer religionsgeschichtlichen Erklärung (als Entlehnung aus dem Mithrasdienst oder babylonischen Kulten) will er so wenig wissen, wie von einem aus der Absicht, petrinische oder römische Machtansprüche ins Evangelium zurückzutragen, erfolgten Einschub (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2. A., Tübingen 1913, S. 416).

IV.

Damit ist nun freilich noch nichts darüber ausgemacht, ob diese Worte des ersten Synoptikers wirklich aus dem Munde Jesu stammen, oder ob sie erst Worte des „Christus des Glaubens" sind[62]. Ist das, was uns in Matthäus 16, 17 ff. von Petrus erzählt ist, nichts mehr als eine Bildung der Urgemeinde, etwa der Niederschlag des in ihr durch die Ostervision des Petrus erweckten und weiterwirkenden Messiasglaubens (so Bultmann), oder haben wir eine Möglichkeit, noch hinter diesen Glauben der Urgemeinde vorzudringen zu Jesus selbst? Soviel steht einwandfrei fest, daß Petrus in der Urgemeinde eine unbestrittene Führerstellung einnimmt. Es ist nicht etwa das Synedrium der Zwölfe, die gleichwertig und gleichberechtigt das Schicksal der Herrngemeinde in Händen haben. Es ist vielmehr einer, der über alle hervorragt und sichtlich die führende Rolle hat: Petrus[63]. So bei der Wahl des Matthias (Apg. 1, 15 ff.), am Pfingstfeste (Apg. 2, 14 ff.) im Tempel wie vor dem hohen Rate (Apg. 3, 11 ff.; 4, 1 ff.; 5, 29). Er ist es, der die entscheidende Frage der Urkirche, ob die Heiden ohne Verpflichtung auf das Judentum aufgenommen werden könnten, durch die Aufnahme des Heiden Kornelius im bejahenden Sinne löste (Apg. 10, 34 ff.). Ihm eignet ein ganz besonderes Charisma des Schriftverständnisses. Darin muß er sich zwar mit Stephanus und Philippus, dem „Evangelisten" (Apg. 21, 8), teilen, aber beide überragt er doch deutlich an Ansehen. Nicht minder ist es das Charisma der Heilungen, die Gabe der Herzenskunde (Apg. 9, 40; 5, 15; 5, 1 ff.), was ihn über alle hinaushebt[64].

K. Holl ist der Ansicht, daß Jakobus die führende Rolle in der Urkirche gehabt habe: „Wenn man von einem Papst in dieser Hierarchie reden will, so wäre es Jakobus, nicht Petrus" (S. 932 A. 2). Diese Ansicht führt sich zurück auf seine Einschätzung der Kirche zu Jerusalem, die nach ihm der beherrschende Mittelpunkt des urchristlichen Lebens über-

[62] Die religionsgeschichtliche Erklärung, die in Petrus als dem Schlüsselwart des Himmelreichs nur das christliche Gegenstück zu den Himmelspförtnern des heidnischen Mysterienwesens sehen möchte, herausgewachsen aus dem Kampfe des Christentums mit der hellenistischen religiösen Umwelt (W. Köhler, vgl. auch Dell) muß wegen des aramäischen Charakters der Perikope ausscheiden. Die Erklärungsmöglichkeiten sind darum innerhalb der palästinensischen Welt zu suchen. Vor einer zu engen Verbindung von Himmelreich (V. 19) und Himmel (V. 20) warnt J. Wellhausen mit Recht. „Man darf nicht annehmen, daß Petrus hier als Pförtner gedacht sei, der den Eingang zum Himmel öffnen und schließen kann." (Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, S. 85.)

[63] J. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus usw., S. 335 f.

[64] R. Bultmann, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, Zeitschr. f. neut. Wiss. XIX (1919/20) S. 171.

haupt ist. Dies mag in einem bestimmten Zeitpunkt richtig sein. Dabei scheint Holl aber die über das Lokale hinausstrebenden Tendenzen auch des Judenchristentums zu übersehen. Als lokale Autorität mag Jakobus in Jerusalem zum mindesten von einer bestimmten Zeit an vor Petrus in Betracht gekommen sein (Gal. 2, 9), aber nicht als die Autorität der Urkirche überhaupt. Jedoch war dies nicht von Anfang an so, dagegen spricht Gal. 1, 18 f. Paulus geht drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem hinauf, um den Kephas kennenzulernen und verweilt 14 Tage bei ihm. Von den übrigen Aposteln „sieht" er nur noch den Jakobus, den Herrnbruder. Wäre Jakobus der Papst der Urkirche, dann ist es unerklärlich, daß davon in der synoptischen Tradition kein Niederschlag sollte zu finden sein. Holl scheint die missionarischen Tendenzen der Urkirche zu wenig zu berücksichtigen. Wohl kaum dürfte es richtig sein, daß „nach ursprünglicher Auffassung der Apostel nicht die Aufgabe hat, in die Welt hinauszuziehen, sondern vielmehr in Jerusalem zu bleiben", „daß man die Urapostel, wenn man sie finden will, eben in Jerusalem findet" (S. 934). Dagegen spricht unter allen Umständen der Missionsbefehl Matth. 28, 19 (Gehet hin und lehret alle Völker), zumal wenn man sie als Niederschlag des Glaubenserlebnisses der Urkirche wertet. Dagegen auch Paulus. Er trifft in Jerusalem den Kephas und von den übrigen nur noch Jakobus, den Herrnbruder (Gal. 1, 18 f.). Und von Kephas selbst muß Holl zugeben, daß er missionierte. Aber darin hat Petrus nicht als Ausnahme zu gelten, wie Holl meint. Paulus weiß nur, daß er mehr gearbeitet hat, als die anderen, nicht aber, daß Petrus und er allein gearbeitet haben. Wenn Petrus als der Missionar der Beschneidung einem Paulus als dem Missionar der Unbeschnittenen gegenübergestellt wird (Gal. 2, 7 ff.), so ist Petrus damit nicht der Missionar in ausschließlichem Sinn, sondern als die erste Autorität der Judenbekehrung überhaupt gekennzeichnet.

Worin gründet nun die überragende Stellung des Petrus? Bultmann möchte sie auf die entscheidende Ostervision des Petrus zurückführen. Er soll der erste gewesen sein, der den Herrn gesehen und sein Erlebnis soll den Messiasglauben der Urgemeinde erweckt (Bultmann) oder zum mindesten wiedererweckt haben (Holl). Das Mißliche an dieser Theorie ist nur dies, daß die Auferstehungsberichte nirgends davon etwas verraten, daß gerade Petrus der erste gewesen sein soll, dem der Herr erschienen [65]. Nirgends auch finden wir etwas davon, daß das Ostererlebnis die Stellung Petri stützen müßte. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: Petri Autorität muß den Auferstehungsglauben stützen. Wenn Paulus die Zweifel an der Auferstehung der Toten mit der Auferstehung Christi bannen will und für diese Tatsache Zeugen aufruft, so nennt er an erster Stelle den

[65] Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus usw., S. 326 f. Bultmann gesteht selbst, daß sich von der entscheidenden Ostervision des Petrus „nur schwache Nachklänge" erhalten hätten (Zeitschr. f. nt. Wiss XIX S. 171).

Kephas (1 Kor. 15, 5 ff.), dann erst die Zwölfe (Elfe), die 500 Brüder, den Jakobus, die Apostel insgesamt, zuletzt sich selbst. Der Sinn dieser Reihe der Auferstehungszeugen ist doch kaum der, eine chronologische Aufzählung der Erscheinungen des Herrn zu geben. Darum ist es Paulus bei dieser „dogmatischen" Ausführung nicht zu tun, sondern überhaupt Zeugen anzuführen. Die ganze Situation ist doch die: wenn man schon einmal Zeugen der Auferstehung anrufen soll, dann muß der zuerst genannt werden, der die von Jesus selbst schon bei Lebzeiten und allein eigens designierte Autorität des ‚Lehrens' über ihn darstellte [66]. Wenn Petrus nun an die erste Stelle zu stehen kommt, so muß — das läßt die Aufzählung durchblicken — seiner Zeugschaft das Hauptgewicht eignen [67].

Wie kam Petrus zu dieser Stellung? Wenn es das Ostererlebnis nicht ist, wenn anderseits die Urgemeinde die Primatstellung des Petrus auf den Herrn selbst zurückführt (Joh. 21, 15 ff.; Luk. 22, 31 f.), sollte sie nicht in einer Willenskundgebung Jesu liegen, die vor seinem Tode liegt?

Damit erscheint die Primatverheißung (Matth. 16, 17 ff.) in ihrer geschichtlichen Möglichkeit. Die Frage, die wir zu lösen haben, ist nun die [68]: Sind die in Matth. 16, 17 ff. ausgesprochenen Gedanken innerlichst getragen von der das Leben Jesu beherrschenden Idee, so wie sie uns das Matthäusevangelium offenbart [69]?

Das Messiasbekenntnis des Petrus berichten alle drei Synoptiker (Mk. 8, 27—31; Luk. 9, 18—21 und Matth. 16, 13 ff.). Aber gegenüber den beiden anderen hat Matthäus Eigengut. Das Eigentümliche der matthäischen Darstellung beruht in der Betonung des Offenbarungscharakters des messianischen Bekenntnisses Petri, in

[66] Vgl. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus usw., S. 330 f.

[67] Kattenbusch, a. a. O., S. 328 f.; Adam, Wesen des Katholizismus, S. 76.

[68] Der Versuch von O. Immisch (Zeitschr. f. nt. W. XVII [1916] S. 18 ff.), der die Geschichtlichkeit von Matth. 16, 17 ff. von den lokalen Gegebenheiten von Cäsarea Philippi (Pansgrotte, Augusteion) her erklären möchte, dürfte wohl kaum möglich sein. Warum sollte nicht ebensogut die Urgemeinde durch diese lokalen Eigenheiten angeregt worden sein können, um dem Christus ihres Erlebnisses diese Worte in den Mund zu legen? Man sieht, diese „lokalen" Anlässe sind kein eindeutiges Kriterium, um Matth. 16, 17 ff. als Worte des historischen Jesus darzutun.

[69] Darüber hinaus scheint m. E. ein Weg auf dem Boden der Kritik nicht mehr möglich zu sein. Ob dieses „Leben Jesu" innerlich möglich ist? Die Entscheidung dieser Frage hängt ab von der Stellung, die man zu der gottheitlichen Seite Jesu einnimmt (vgl. Sickenberger, S. 7).

der Hervorhebung der gemeinschaftsbildenden und gemeinschaftserhaltenden Bedeutung des vom Messiasglauben getragenen Felsenmannes, endlich in der näheren Darlegung der besonderen Stellung des Petrus in dieser neuen messianischen Gemeinde.

Gerade durch diese drei charakteristischen Punkte aber ist die Stelle Matth. 16, 18 ff. zuinnerst getragen von der das Matthäusevangelium leitenden Idee. Matthäus entwirft von Jesus das Bild des Lehrers der neuen Gerechtigkeit des Himmelsreiches und zwar näherhin, insofern es sich abhebt vom pharisäisch inspirierten Streben nach Gerechtigkeit. So bildet der Pharisäismus nach all seinen Richtungen den dunkeln Hintergrund, von dem sich Jesu Himmelreichslehre lichtvoll abhebt. Man könnte geradehin das Leben Jesu, so wie es Matthäus uns entwirft, mit einem Wort zusammenfassen: Antipharisäismus.

Weil Jesu Wollen und Künden antipharisäisch bestimmt ist, wird uns denn auch die geschichtliche Paradoxie klar, daß sein messianisches Wirken die (pharisäisch verseuchte) Gemeinde Jahves nicht erfassen kann, vielmehr nur die Verblendung der Führer und die Blindheit der Geführten offenbart (Kap. 12—14) und sie als eine Pflanzung kundtut, die der himmlische Vater nicht angelegt hat (15, 13 f.). So verstehen wir, wie zwischen Pharisäismus und Jesu Jüngertum ein Trennungsstrich gezogen wird, gleichsam als Abschluß des bisherigen messianischen Wirkens: Jesu Jünger sollten sich hüten vor der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer (Matth. 16, 12).

Damit war aber Jesu messianisches Wirken an einem Wendepunkt angelangt. Bloß destruktiv konnte es nicht sein. Irgendwie mußte sich Jesu Wollen positiv gestalten und sei es auch nur im steten und durchgängigen Antagonismus gegen das Führer- und Lehrtum seines Volkes. War die Bergpredigt die Offenbarung des neuen Ethos, welches das Himmelreich innerlichst trägt, und macht sie uns von vornherein verständlich, wieso es zwischen dem Menschensohn und dem Pharisäertum nur zu scharfem Kampf und Bruch kommen konnte, so ist Matth. 16, 13 ff. die programmatische Zusammenfassung des Neuen, was an die Stelle der pharisäisch verdorbenen Gemeinde Jahves treten soll, gewissermaßen der Schlüssel, der uns Jesu ferneres Tun verständlich machen kann. Gerade durch die Hervorhebung des Offenbarungscharakters des petrinischen Messiasbekenntnisses, der neuen auf das Messiasbekenntnis sich gründenden Gemeinde und der besonderen Stellung des Felsenmannes in ihr, ist dieses Neue deutlich als geschichtlich werdender und sich gestaltender Antipharisäismus

gekennzeichnet. Lag der tiefste Grund, warum die pharisäisch inspirierte Jahvegemeinde zur Messiaserkenntnis und zum Messiasbekenntnis nicht kam, darin, daß sie eben eine nicht von Gott gepflanzte Pflanzung war (Matth. 15, 13), dann ist es zutiefst aus der das ganze Matthäusevangelium tragenden Idee heraus empfunden, wenn nun das Messiasbekenntnis, eben erst aus Petri Munde erklungen, als ein Reis besungen wird, das nicht dieser Erde entsprungen, das vielmehr der himmlische Vater gepflanzt hat (Matth. 16, 17). War der bisherige Erfolg von Jesu Wirken nur die Offenbarung der gänzlich verdorbenen, von Gott verlassenen Synagoge und ihrer völligen Unbrauchbarkeit im aufgehenden messianischen Reich, so ist es keine innere Unmöglichkeit, wenn die neue messianische Gemeinde in Jesu Blickfeld tritt. Ja man erwartet förmlich aus Jesu Munde das Wort von der neuen, nun anhebenden messianischen ecclesia [70]. Genügt für die gottverlassene pharisäisch verblendete Synagoge die Grube, daß sie zu Fall kam (Matth. 15, 13), so ist es aus diesem Gegensatz heraus gestaltet, wenn die neue, von dem ihr in Petrus gottverliehenen Messiasglauben durchherrschte Gemeinde nicht einmal die allgewaltigen Tore der Unterwelt zu verschlingen vermögen (Matth. 16, 18) [71].

Wenn endlich das petrinische Messiasbekenntnis bei Matthäus durch die Zeichnung der besonderen Bedeutung des Felsenmannes erweitert ist, so ist auch diese eigentümlich petrinische Färbung der Szene von Cäsarea Philippi durchaus nicht etwas aus der Eigenart des ersten Synoptikers Herausfallendes. Wir finden noch drei Episoden, bei denen der Evangelist ein besonderes Interesse an Petrus (gegenüber Markus und Lukas) verrät. Bei der Aufzählung der Apostel unterläßt er es nicht, Simon „als den Ersten" zu kennzeichnen (Matth. 10, 2). Die nächtliche Szene, da der Herr zu den Seinen über die See wandelt, bereichert gerade Matthäus um eine „petrinische" Episode durch das Wandeln des

[70] Harnack (Sitzungsberichte 1918, S. 645 ff.) empfindet im Munde Jesu das Wort „meine Kirche" als Anachronismus und erwartet eher „die Kirche Jahves", doch ist wohl hier der Gegensatz nicht Jesu Kirche und Jahves Kirche, vielmehr die vom Pharisäismus inspirierte und die vom Menschensohn innerlichst getragene Gemeinde Jahves. Zu demselben Resultat kommt in etwa auch K. L. Schmidt, wenn er sich die Aussonderung der kleinen Schar durch Jesus erklärt aus dem scharfen Gegensatz zu den pharisäischen Schriftgelehrten und schließlich zum ganzen Volk, das sich verstockte (K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927, S. 290).

[71] Holl glaubt das schwer verständliche Bild von den Hadespforten dahin verstehen zu sollen, daß die Pforten der Unterwelt als ein Schlund vorgestellt sind, der alles Bestehende in sich hinabreißt (S. 922 A. 1). Vgl. dazu O. Immisch (a. a. O., S. 20 ff.).

Petrus über dem Wasser (Matth. 14, 28 ff.). Zwischen der Leidensvorhersage und dem Rangstreit der Jünger, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind [72], finden wir bei Matthäus wiederum eine ihm eigentümliche Petrusszene (Petrus und die Steuermünze, Matth. 17, 24 ff.). Damit ist die Tatsache, daß Matthäus den Petrus in Matth. 16, 17 ff. besonders hervorhebt, innerlich gestützt und getragen.

Aber auch die Art, wie näherhin der Vorzug des Petrus umschrieben wird, ist ganz aus der das matthäische Leben Jesu beherrschenden Idee heraus gestaltet. Von dem Antagonismus gegen das pharisäische Lehrtum her entwirft uns der „Schriftgelehrte" unter den Synoptikern das erhabene Bild des Lehrtums Jesu. Die Pharisäer binden schwere Lasten auf (23, 4). Von diesem Binden aus besehen möchte es scheinen, als ob Jesus Gesetz und Propheten „auflösen" wollte. Doch Jesu Aufgabe ist keineswegs Gesetz und Propheten „aufzulösen" (5, 17). Nicht das allerkleinste der Gesetze will er lösen, kein Jota und Häkchen darf vergehen. Aber was jene erließen — das Wichtigste im Gesetz: Gerechtigkeit, Erbarmen und Treue (25, 23) — daran bindet er. Was sie banden — Lasten schwer, die kein Mensch zu ertragen vermag (23, 4) — das löst er. Er löst die „Überlieferungen", Menschensatzungen, die Gottes Gebot außer Kraft setzen. Er befreit von der Art, wie man den Sabbath heiligt, entbindet von dem ungezählten Waschen und Fasten, vom ganzen bloß äußeren Werktum überhaupt (12, 1 ff.; 15, 2; 15, 11 ff.; 23, 16 ff.). Um so mehr bindet er an die Grundnorm alles gerechten Tuns, wie es das Gesetz befahl: an die Gottes- und tätige Nächstenliebe (23, 37 ff.). Im Lichte dieses antipharisäisch bestimmten Lehrtums erscheint Jesus als der große Lehrer der neuanhebenden Gerechtigkeit des Himmelreichs, ja als *der einzige Lehrer schlechthin* (23, 10).

Freilich nicht in dem Sinn, daß es fortan überhaupt kein Lehrtum mehr geben soll, sondern nur in dem, daß jeder, der da lehrt, selbst „belehrt" sein muß über das Reich der Himmel, belehrt vom einzigen Lehrer, dem Messias, um aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholen zu können (Matth. 13, 52). *Jesus schafft den neuen (antipharisäisch bestimmten) Typ des Himmelreichlehrers* und die Gestalt des neuen „belehrten" Himmelreichsgelehrten (13, 52). In der Tat! Wir sehen sie heranwachsen, diese neuen „Schriftgelehrten" des messianischen Reiches in Jesu Schule. Wir können verfolgen, wie es dem einzigen Lehrer darum zu tun ist, sie einzuführen in des Himmelreichs wundersame Geheimnisse und verborgene

[72] Matth. 17, 22 f.; Mk. 9, 31 f.; Luk. 9, 43 ff. bzw. Mt. 18, 1 ff.; Mk. 9, 33 ff.; Luk. 9, 46 ff.

Tiefen (Kap. 13 u. 15). Wir sehen, wie sie ausgesandt werden, diese neuen Himmelreichsgelehrten (10, 5 ff.), wie ihnen dieselbe Befugnis erteilt wird, die die Pharisäer haben, zu binden und zu lösen, nur daß ihr Binden und Lösen auch im Himmel Anerkennung findet (18, 18). Damit treten die Herrnjünger als die neuen Lehrer ein in die Stellung, die bisher die Pharisäer innehatten. An Stelle des pharisäischen Bindens und Lösens tritt fortan das von der Gerechtigkeit des Himmelreichs her inspirierte Binden und Lösen des messianischen Lehrtums. Der Schlüssel der Erkenntnis (vgl. Luk. 11, 52) wandert aus der Hand der Pharisäer in die der Jesusjünger.

Das ist der Rahmen, in den sich das Bild von Petrus als dem Fundament der neuen von Jesus ins Leben gerufenen Jahvegemeinde und als dem Schlüsselwart des Himmelreichs einfügen soll. In der Tat, es geht ohne Schwierigkeit. Der besonderen Stellung entsprechend, in der wir Petrus im Matthäusevangelium bereits angetroffen haben, soll ihm nun auch eine einzigartige Stellung in diesem antipharisäischen Lehramt des Himmelreichs zukommen. Der Herrnjünger, der ausgezeichnet ist durch das Wandeln auf dem Meere, ausgezeichnet durch die mit dem Herrn gemeinsame Entrichtung der Steuer, ausgezeichnet durch eine ganz einzigartige Offenbarung des Vaters über Jesu messianische Würde, der soll nun auch die Himmelreichsschlüssel in einzigartiger Weise erhalten, im Himmelreich binden und lösen (Matth. 16, 19), und damit in der neuen Jahvegemeinde eine nur ihm zukommende Stellung erhalten. Auf seinem durch den Glauben an Jesus als den Christ getragenem Lehrtum soll die neue ecclesia ruhen (Matth. 16, 18).

Wir werden in den drei Aussagen des Herrn über Petrus, die ihn zum Fundament des Baus der Kirche, zum Schlüsselwart des Reichs der Himmel machen und ihm die unumschränkte Macht des Bindens und Lösens geben, einen Grundgedanken sehen dürfen, der sie zu einem Ganzen zusammenschließt. Dieser Grundgedanke ist als Gegensatz zum pharisäischen Lehrtum und seiner Bedeutung für die alte Gemeinde Jahves das neue petrinische Lehramt und seine Bedeutung für die neue Jahvegemeinde, die mit Jesus nun anheben soll.

Gerade von dem antipharisäischen Grundzug des Matthäusevangeliums überhaupt und von seinem spezifisch antipharisäisch orientierten Jesusbild, das ihn als den einzigen Lehrer des Himmelreiches zeichnet, im besondern her dürfen die „Schlüssel des Himmelreiches“ (V. 19) in Jesu Hand im Sinne dieses einzigen

und ausschließlichen Lehrtums verstanden werden. Dies rechtfertigt zudem der Gebrauch des Schlüsselbildes, das wir auch sonst auf das Lehrtum angewandt finden (Luk. 11, 52; 24, 32. 45). Dazu kommt, daß die zweite Herrnaussage: „Und was du auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein und was du auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöset sein" (V. 19 b) gleichsam die Ausführungsbestimmung seiner Schlüsselwarttätigkeit ist.

Die beiden Bilder vom „Schlüssel" einerseits und dem „Binden und Lösen" anderseits sind eng verbunden mit Bezug auf das Schriftlehrtum. Die Pharisäer führen den Schlüssel der Erkenntnis (Luk. 11, 52), mit dem sie den Eintritt in das Himmelreich verhindern. Der Herr „schließt den Sinn der Schrift auf" (Luk. 24, 32. 45). Die Lehrentscheidungen der Rabbinen können geradezu als ein „Öffnen" und „Schließen" bezeichnet werden (vgl. Midrasch Siphre Deut. 32, 35, § 321 (138a): Einer redet und alle schweigen, alle sitzen vor ihm und lernen von ihm, nachdem er geöffnet, schließt niemand zu, um zu erfüllen, was gesagt ist. Is. 22, 22: „Er öffnet und niemand schließt." (Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, S. 739 u. 741.)

Was wollen aber die Worte vom Binden und Lösen näherhin sagen?

Noch ein zweites Mal legt das Matthäusevangelium Jesus dieselben Worte in den Mund (Matth. 18, 18). Diesmal gilt es den Herrnjüngern überhaupt: „Wahrlich ich sage euch: Was immer ihr auf Erden binden werdet, das soll im Himmel gebunden sein, und was auch immer ihr auf Erden lösen werdet, das soll im Himmel gelöset sein." Hier dürfte der Sinn dieses Bindens und Lösens sich aus der Situation heraus ergeben, in der es gesprochen ist.

Es handelt sich an dieser Stelle um das Vorgehen gegen den sündigen Mitbruder. Drei Stufen sind es, die Jesus dafür angibt: der Vorhalt unter vier Augen, der Vorhalt vor zwei oder drei Zeugen, endlich die Übergabe der Angelegenheit an die ecclesia. Die ecclesia aber kann gegen ihn das „Binden" und „Lösen" ausüben. Das Binden mit der Wirkung, daß er nun sei wie der Heide (Matth. 18, 17). So hat das Binden den Sinn: „Den Bann verhängen". Jesus kennt damit auch für die neue Jahvegemeinde den in der alten geübten Ausschluß aus der Gemeinde bzw. seine Aufhebung.

Nicht so eindeutig ist der Sinn in Matth. 16, 19 b festzustellen. Neben diesem eben angeführten Sinn hat nämlich das Binden und Lösen im Aramäischen noch eine zweite Bedeutung. Es besagt nicht bloß „den Bann verhängen" und „vom Bann entbinden", sondern mehr noch „verbieten" und „erlauben". Die Schriftgelehrten „binden" und „lösen", d. h. sie erklären etwas nach dem Gesetze für verboten und für

erlaubt [73]. Beide Bedeutungen stellen jedoch keinen Gegensatz dar. Das Binden und Lösen des Schriftgelehrten, d. h. sein Für-erlaubt bzw. verboten-Erklären war nicht bloß rein theoretisch gemeint, sondern war ein Erlauben und Verbieten, das an das Gesetz binden sollte. Es war autoritatives Erlauben und Verbieten mit der Wirkung, daß sein Nichtbefolgen schließlich den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich ziehen konnte. So schloß dieses autoritative Lehrtum das disziplinare Vorgehen in sich. Letzteres war gewissermaßen der letzte praktische Ausdruck des Autoritativen an diesem Lehrtum (Eph. 2, 20a).

In diesem Vollsinn dürfen wir das petrinische Binden und Lösen verstehen. Es soll ein Verbieten und Erlauben, ein Binden und Lösen aus dem Geiste der neuen von Jesu gebrachten Gerechtigkeit heraus sein, ein Binden und Lösen derart, daß man in der neuen Jahvegemeinde daran gebunden war und daß das Nichtbefolgen den Ausschluß aus der Gemeinde von ihm zur Folge haben kann. Die Disziplinargewalt (die Ausschlußbefugnis) ist sozusagen die praktische Konsequenz seines Lehramts. Mit Recht sagt Strack-Billerbeck: „Wenn Petrus als Gottes Hausverwalter berufen war, die Disziplinargewalt im Hause Gottes auszuüben, so mußte er auch in der Lage sein, in jedem Fall autoritativ zu entscheiden, was nach der göttlichen Hausordnung im Reiche Gottes Rechtens und was nicht Rechtens sei, was als erlaubt und was als verboten zu gelten habe. Die Disziplinargewalt des Apostels hatte damit seine Lehrgewalt zur unbedingten Voraussetzung; erst die Vereinigung beider Gewalten in seiner Hand machte die Schlüsselgewalt aus, die ihm übertragen war . . . Hiernach bezeichnen die beiden Verba hier erstens Akte der Lehrgewalt („verbieten" und „erlauben"); zweitens Akte der Disziplinargewalt („den Bann verhängen" und „den Bann aufheben")" (S. 739) [74].

Und wenn nun dieses Lehrtum, das Jesus dem Simon Bar Jona übergibt, in der Sprache des Bildes derart ist, daß ihm damit gleichsam die Schlüssel des Himmelreiches übergeben werden und er sozusagen zum Schlüsselwart des Himmelreiches investiert wird, so drückt dieses Bild

[73] Strack-Billerbeck, S. 739.

[74] J. Wellhausen umschreibt mit Recht den Sinn von Matth. 16, 19 dahin: Petrus wird also als Schriftgelehrter gedacht, ebenso wie die Jünger überhaupt in 13, 52; was er auf Erden für recht und unrecht erklärt, wird im Himmel ratifiziert; er hat mit anderen Worten göttliche Lehrautorität. Petrus ist der Majordomus als bevollmächtigter Lehrer im Reiche Gottes (Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, S. 85).

im Lichte des spätjüdischen Weltbildes gerade das Einzigartige dieses Lehrtums aus. Petri Lehrtum gilt gleich dem einzigartigen Lehrtum Jesu. Man wußte ja männiglich: der Gesandte eines Menschen ist wie er selbst[75]. Auch den übrigen Herrnjüngern ward ein Binden und Lösen von Jesus gegeben (Matth. 18, 18). Aber dieses Binden war nicht derart, daß die Herrnjünger damit zum Schlüsselwart des Himmelreiches geworden wären; es war auch nicht derart, — und damit kommen wir zur dritten Herrnaussage — daß auf ihm als dem Fundament die neue Jahvegemeinde beruhte. Mag auch ein späteres, im Epheserbrief (2, 20 a; vgl. Offb 21, 14) entworfenes Kirchenbild in den Aposteln und Propheten das Fundament der Kirche sehen: entscheidend ist, daß das Matthäusevangelium das Binden und Lösen der Herrnjünger in seiner Bedeutung für den Bestand der neuen Gemeinde nicht näher bewertet. Eine solche Bewertung kennt es ausschließlich für das petrinische Erlauben und Verbieten ausgesprochen im Bilde vom Felsen und Schlüsselwart. In dieser Bewertung hebt sich aber das petrinische Lehrtum deutlich ab von dem der übrigen Herrnjünger. Beide Bilder, das des Schlüsselwartes und das vom Fundament, geben diesem petrinischen Lehrtum eine überragende einmalige Bedeutung.

Auf diesem umfassenden Lehrtum des Petrus — das ist die dritte Herrnaussage, gleichsam die Krone des Ganzen — soll die neue Jahvegemeinde ruhen. Dieses umfassende Lehrtum soll der neuen Gemeinde unvergängliche Dauer sichern. Petrus soll das Fundament des Baues der ecclesia sein: „Aber auch ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen" (V. 18).

Strack-Billerbeck gibt der Stelle eine ganz neue Deutung. Er meint, im aramäischen Text habe es ursprünglich geheißen: „Auch ich sage dir, ja dir Petrus: Auf diesem Felsen [auf der Tatsache, daß ich der Christus bin] will ich meine Gemeinde bauen[76]. Der griechische Übersetzer habe daraus zwei Sätze gemacht, weil er das Wort אַתְּ (du), das zu לָךְ (dir) gesetzt nur die Verstärkung ausdrücke, (= dir, ja dir Petrus) als den Anfang einer direkten Rede gefaßt habe (= ich sage dir: „Du bist Petrus"). Diese ohne Zweifel geistreiche Hypothese ist aus einem vorzüglichen aramäischen Sprachgefühl herausgewachsen. Sie muß aber unweigerlich an zwei Tatsachen scheitern. Einmal lautet im Aramäischen die Anrede Jesu an Petrus sicher nicht: אַתְּ פְּטְרוֹם (= at Petros), sondern: אַתְּ כֵּיפָא (= at Kepha). Das Wort Petros ist eine Neu-

[75] Berakh 5, 5. Strack-Billerbeck, a. a. O., S. 736 und 737 b.

[76] Darnach hätte Jesus nach Strack-Billerbeck aramäisch etwa gesagt: אוֹף אֲנָא אֲמַר לָךְ אַתְּ פְּטְרוֹם (S. 732).

bildung im Griechischen, um den aramäischen Beinamen Kepha des Simon Bar Jona, der ihm zum Eigennamen geworden war, dem griechischen Sprachidiom entsprechend zu gestalten[77]. Das aramäische Wortspiel mit Kepha = Fels ist unter allen Umständen ursprünglich.

Sodann hat Strack-Billerbeck die Kopula: und zwischen dem Worte: Petrus und dem Satze: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, nicht berücksichtigt. Ist das Wort: und hier ursprünglich nicht dagestanden, dann bildete alles zusammen nur einen Satz. Damit aber begreift man nicht mehr, wieso der griechische Übersetzer, der doch das Aramäische gut beherrschte, den einen Satz in zwei zerteilen und sie durch die Kopula: und verbinden konnte, wie Strack-Billerbeck will. Wir haben demnach keinen Grund, das Wort: und nicht für ursprünglich zu halten. Ist es aber ursprünglich, dann verrät es in Verbindung mit der demonstrativen Formulierung: „auf diesen Felsen" deutlich, daß das Vorausgehende im aramäischen Urtext ein abgeschlossener Satz war und daß näherhin in ihm von einem Felsen etwas ausgesagt sein mußte.

So kommen wir wieder auf den Text, den auch das heutige Matthäusevangelium uns bietet: ich sage dir, du bist der Fels und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Das Wortspiel mit Fels aber zeigt, daß mit dem Bauen der ecclesia auf den Felsen von Petrus etwas ausgesagt sein will, so gut wie mit den beiden andern Herrnaussagen vom Schlüsselwart und vom Binden und Lösen. So ist der Sinn dieser Stelle nicht wie Strack-Billerbeck will: auf diesen Felsen, d. h. „auf der Tatsache meiner Messiaswürde und meiner Gottessohnschaft" (S. 732) will ich meine Kirche bauen, vielmehr: auf dem vom Glauben an Jesus als den Christ durchlebten Petrus und seinem einzigartigen Lehrtum will ich die neue Jahvegemeinde gründen.

Mit der Übergabe der Himmelreichsschlüssel wird Petrus „der Himmelreichsgelehrte" in ganz vorzüglichem Maße, da er in einzigartiger Weise aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholt und im Sinne und Geiste Jesu — das verbürgt ja sein alle natürliche Kraft übersteigendes Eindringen in Jesu Geheimnis als des Christs — das Binden und Lösen des Herrn fortsetzt. Dieser vaterverliehene Messiasglaube ist der Garant dafür, daß Petri Binden und Lösen auf Erden im Sinne des himmlischen Vaters ist und darum auch in den Himmeln Geltung hat. Damit wird aber Petrus zum Fundament der neuen von Jesus gegründeten Jahvegemeinde. So kleidet die Stelle der Primatsverheißung in Worte, was unausgesprochen über dem Matthäusevangelium überhaupt schwebt: Die von Jesus ins Leben gerufene Urkirche mit ihren neuen Himmelreichsgelehrten, deren erster Petrus ist.

[77] Joh. 1, 42: σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. Vgl. dazu: Gal. 1, 18; 2, 9; 11, 14. 1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5. Holl, a.a.O., S. 922.

Die Stelle der Primatsverheißung ist (wie die Bergpredigt für das neue Ethos) in ihrer antithetischen und thetischen Komposition die magna charta des wahren Israel als des Gottesvolkes. Gerade diese Ideen haben ihre Fortwirkung in dem ganzen urkirchlichen Leben, wie es sich in Jerusalem abspielt. Wenn die Herrngemeinde sich als das neue Israel weiß, als das wahre Gottesvolk (Apg. 2, 16 ff.; 4, 24 ff.) [78], wenn man an Petrus und die andern Apostel sich wendet mit der Frage: Brüder, was sollen wir tun? (Apg. 2, 37), so ist das die Verwirklichung der zu Cäsarea Philippi im Bilde entworfenen neuen messianischen Jahvegemeinde mit ihrem Ersten, dem Kepha, der die Schlüssel des Himmelreichs hat, der da bindet und löst auf Erden, so daß dies auch im Himmel Anerkennung findet (Apg. 2, 38 f.).

Bedeuten die dem Petrus übertragenen Schlüssel, seine Macht zu binden und zu lösen, nur etwas Einmaliges (K. Heim u. K. L. Schmidt), etwas individuell Charismatisches (Kattenbusch)? Zwei Momente scheinen dagegen zu sprechen. Das eine ist die Antithese gegen das pharisäische Lehrtum, die in Petrus Gestalt gewinnen soll. Wenn nicht das Lehrtum überhaupt, sondern nur die besondere Art verworfen ist, wenn an Stelle des entstellten Lehrtums das petrinische treten soll, so kann das kaum im Sinne des einmaligen, individuell Charismatischen gemeint sein, sondern als dauernde, in der messianischen Gemeinde sich auswirkende Institution. Das andere aber ist die Bindung der Unvergänglichkeit der Kirche an das petrinische Fundament. Damit ist doch der Gedanke ausgesprochen, daß dieses nicht bloß eine geschichtliche Einmaligkeit sein soll, sondern etwas in der Kirche stets Wirksames. „Die Ewigkeitsperspektive, in welche Jesus durch v. 18 die ganze Verheißung einstellte, duldet keinen Zweifel, daß im Sinne des Herrn die neue Heilsautorität Petri, so wie sie sich jetzt dem pharisäischen Wesen gegenüber betätigt, auch künftig allen möglichen, die Heilsbotschaft bedrohenden Mächten gegenüber wirksam werden soll" [79].

Doch werden wir uns der Grenzen des Beweises, welcher Art näherhin der petrinische Primat nach der Herrnverheißung war, aus dem reinen Schriftprinzip her bewußt sein müssen. Vom reinen Schriftprinzip aus scheint sich meines Erachtens die nähere Art des petrinischen Primats nicht eindeutig festlegen zu lassen, schon wegen des Bildhaften der Sprache. Die eindeutige Festlegung kann erst erfolgen, wenn wir

[78] Alb. Ehrhard, Das Christusproblem der Gegenwart, Mainz 1914, S. 139. K. Holl, S. 941; Kattenbusch, Die Vorzugsstellung usw., S. 346.

[79] Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen, Theol. Quartalschr. XCVI (1914) S. 193.

die Stelle in das Licht der christlichen Tradition rücken. Und von hier aus besehen, finden wir die Idee des petrinischen Primates in der Kirche dauernd wirksam. Wo immer sie in geschichtliche Wirksamkeit trat, schafft sie die petrinisch geleitete Kirche des Herrn. Sie hat Jerusalem zum „ersten Rom" gemacht[80], solange Petrus dort den Mittelpunkt seines Wirkens hatte, zu einer Zeit, da Paulus nach der heiligen Stadt hinaufgeht, um den Kephas kennenzulernen (Gal. 1, 17). Und nach ihrem Untergang ist es ein zweiter Mittelpunkt, von dem aus sich die petrinische Primatsidee wirksam erweist: Rom. In ihr ist das Andenken an Petrus stets lebendig[81]. Von ihren ersten Tagen an wirkt sich in dieser Kirche die Sorge für die Gesamtkirche lebendig aus[82]. All dies Sorgen um den Glauben, den Kult, die Ordnung der Gesamtkirche ist getragen von einem ganz bestimmten Sendungsbewußtsein. Die römische Kirche tut all das, insofern sie in sich das Petrinische Wirken dauernd fortgesetzt weiß. Nicht erst bei Leo bricht der Universalepiskopat durch[83]. Die geschichtlichen Formen, in denen die petrinische Primatsidee in der römischen Kirche nach Gestaltung strebt, sind verschieden, aber das Entscheidende ist, daß dieses Wirken einem die Gesamtkirche umfassenden Sorgen entstammt.

So ist die Geschichte der Gesamtkirche und der römischen Kirche zumal der authentische Interpret der Herrnverheißung Matth. 16, 17 ff.: Die Kirche des Herrn ist getragen von dem in ihr stets lebendigen Walten des Kepha.

---

[80] K. Holl zeichnet in dem Bilde, das er von der Bedeutung der jerusalemischen Gemeinde entwirft, ein zutreffendes Bild. Nur die nähere Begründung bedarf der Korrektur. Es ist nicht so fast das spezifisch Jüdische, das hier wirksam ist, noch ist Jakobus die Seele der Bewegung.

[81] Clemens Romanus, Brief an die Korinther c. 5 f.; Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer IV 3.

[82] Harnack, Sitz.-Ber. d. preuß. Akademie d. Wiss. 1918, 650 ff.

[83] So Heiler, Katholizismus, S. 294.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. 2,—
III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10/12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit.
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.)

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Fr. W. Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff, Ehe und Familie bei den Hebräern.

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind durch alle Buchhandlungen jederzeit zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.